

КЛАСИКА

«Бенкет» Платона належить до найвищих досягнень філософської думки і шедеврів світової літератури. Як кожний великий твір, Платонів «Бенкет» не втрачає своєї актуальності і по-новому промовляє до кожного нового покоління. Його змістом є натхненний і захопливий своїм артистизмом та імпровізаційністю пошук відповіді на одвічне питання філософії про смисл людського життя. Для Платона він збувається в Еросі, у пристрасному бажанні, що має божественне походження і є нашим пориванням до Бога.

У сучасному світі цей твір набуває особливого звучання. Надто, якщо погодитися з К'єркегором, який вбачає причину занепаду сучасної людини у бракові пристрасти. «Бенкет» пробуджує закладену в людській природі пристрасть, виводить на стежку, де кожен може знайти для себе щось найважливіше. І тоді вже не зможе бути байдужим. Так промовляє, принаймні, мій власний досвід. Про це найважливіше для мене у «Бенкеті» подана нижче спроба «апології» Платонового Ероса у полеміці з розумінням його в термінах «сліпої пристрасти», але також «платонічної любови».

Від перекладача

ЕРОС «БЕЗДОМНИЙ» АБО ВІЧНИЙ ПОДОРОЖНІЙ У ПОШУКАХ ВТРАЧЕНОГО РАЮ

Любовь есть Софіїна дщерь.

Григорій Сковорода

Краса врятує світ.

Ф.М. Достоевський

Самої боротьби, щоб зійти на шпиль
досить, аби сповнити вщерть людське
серце. Треба уявляти Сізіфа щасливим.

Альбер Камю

Тему цього есе, як один із можливих шляхів до розуміння платонівської концепції Ероса, цікавим способом зартикулювала для мене світлої пам'яті Соломія Павличко. У заголовку одного з розділів

своїй праці, присвяченій Агатангелові Кримському, але також і філософії Ероса у Платона – «Логос проти Еросу: художня творчість Агатангела Кримського» – авторка геніально-провокативно розставила акценти і тим самим допомогла мені поглянути у самий корінь помилки, успадкованої від неправильно витлумаченого Платона. Саме через нерозуміння зв'язку між Логосом¹ і Еросом сформувалися на ґрунті сучасної свідомості два стереотипи сприйняття Платонового Ероса. Бо там, де треба шукати органічного взаємозв'язку, взаємопроникнення Ероса і Логоса, сучасна свідомість вибудовує між ними надуманий конфлікт і взаємозаперечення. У результаті – в одній інтерпретації Ерос постає як “сліпа пристрасть”, позбавлена всього етичного, ноуменального, а навіть естетичного; а в другій, діаметрально протилежній, що має свій вираз у терміні “платонічної любові”, Ерос, позбавлений тілесного начала, перестає бути силою, сутність якої, за Платоном, полягає в тому, щоб поєднати земне з божественним, наблизити смертну природу до її геніального божественного зразка.

Ці два стереотипи взаємно себе заперечують і, дивна річ, – вони парадоксально збігаються в одну точку, що максимально віддалена від логосу (тексту) Платона. Платонів логос такого Ероса не приймає – ні в одній, ні в другій формі вияву. Бо перший є власне Еротом, знедуховленою тілесністю, яка у такому спотвореному феномені, яким є *τῆ παλιδικῆ* у сучасному розумінні, не може породити навіть фізичного плоду, а тому абсолютно ефемерний; другий є ілюзією, не менш химерним плодом збідненої уяви, надто обмеженої, надто мало просвітленої Логосом, щоб охопити складну антиномію людського буття, що тільки в єдності духовного і тілесного знаходить свою реальність.

Саме ці два “живучі” стереотипи сприйняття Платонові концепції Ероса вимагають активного заперечення. Таке заперечення потребує не простого тлумачення тексту Платона, а збереження його філософської думки через відтворення її автентичності саме із сучасної, а отже, актуальної для нас перспективи. Тож користуючись перевагою перекладача – детальним знанням тексту у всіх його нюансах, спробую висловити певні контраргументи щодо двох згаданих інтерпретацій. Для цього звернуся до ядра Платонові філософії Ероса, суть якої найвишукліше постає у завершальній частині повчального монологу Діотими [210A–212A] – одному з найвідоміших і найцікавіших уривків у корпусі творів великого філософа. Назва цього есе є своєрідною рефлексією на центральну метафору цього уривка – метафору небесної ліствиці. Платон

пропонує її як єдиний доступний для людини шлях до досягнення найвищих і найсокровенніших тайнств [210A].

Щоб зрозуміти суть цього художнього образу, треба услід за Платоном розкрити природу Ероса, що постає через низку пластичних образів. Ерос у Платона – той, що блукає між небом і землею, і це блукання – суть його існування. Природа Ероса не піддається точному окресленню словом. Платон визначає її філософською ідіомою *τι μεταχυ* [202B]: Ерос – це *щось посередині*. Ця екзистенційна сутність Ероса як *τι μεταχυ* розкривається в діалозі Сократа з Діотимою в різних художніх і мітологічних формах, постаючи перед читачем опосередкованою поетично і релігійно. Перебуваючи посередині між богами і людьми, Ерос здійснює передусім словесну службу. У цьому його основна функція і сила. Він *герменевт*, *δαίμωνιον* *ερμενεύων*, що дає людям розуміння божественної істини. Він *приносить людям вістки від богів* [202E] і так будує для душі міст у царство безсмертних. Перебуваючи між обома світами, Ерос доповнює їх, через нього між світами богів і людей виникає зв'язок – вони поєднуються [202E]. Через дію Ероса, великого духу, божественний світ перестає бути тотально трансцендентним і, хоч божественна природа не перетинається з людською [203A], саме через Ероса боги звертаються до людей з повчальним словом, бесіднують з ними [203A]. На особливу увагу в інтерпретації цього уривка, змістом якого є визначення природи Ероса, заслуговує невинновипадковий підбір лексики: *ερμενεύων*, *ομιλία*, *διαλεκτοσ*. За кожним словом із цього лексикону стоїть логос, а демонічна сила Ероса полягає в тому, що через нього божественний Логос стає зрозумілим для людей і в такий спосіб встановлюється і здійснюється зв'язок між обома світами, можливий тільки у словесному (розумовому) вимірі².

Визначивши природу Ероса філософською ідіомою *τι μεταχυ*, Платон поглиблює це розуміння на рівні мислення образами. У міті про народження Ероса відображені головні константи цього духу, тут кожний елемент оповіді по-філософськи випрааний, кожна словесна деталь поетично-знакова. Інтерпретація цього міту – ще один крок до розуміння Ероса, його сутності, яку Платон бачить як напругу, прагнення досягнути те, в чому він, *успадкувавши природу своєї матері, має вічну нужду* [203D]. Він *αἰκόσ*, *бездомний* [203D], ніде на цій землі не знаходить спокою, його миттєвий перепочинок, що його Платон відтворює метафорою сну, відбувається *на порозі або край дороги просто неба* [203D]. Поклик краси і добра, успадкований від батька, не дає йому спочинку, він вічний подорожній на шляху до

мудрости, φρονησεως επιθυμητης [203D]. Саме тому що він σοφιασ τε αὐ καὶ; αἰμαθιασ εν μεσῳ εστιν, перебуває посередині між мудрістю і невіглаством, усе життя його приваблює філософія [203D]. По матері він немудрий і безпорадно бідний [204C], зате батьківська частка його єства наділила його тугою за мудрістю, він не є мудрий, але любить мудрість і прагне стати розумним [204A]. Інакше кажучи, *не буття*, то εἶναι, а набуття краси, благости, мудрости – то γενεσθαι καλον, αγαθον, σοφον – ось де слід шукати справжню природу та істинну сутність його єства. Не у бутті, а у становленні – ключ до розуміння природи цього духу. Він деміург сфери становлення. Наскрізь перейнятий естетичними, етичними та інтелектуальними прагненнями, він постає не з переповнення красою, благістю, мудрістю, а з необхідности й світлої пристрасти їх охопити. Не випадково його народження припадає на день Афродіти – богині краси і любові. Платон пов'язував любов із красою. Однак краса, в його розумінні, була насамперед інтелектуальною сутністю. Позаяк *Ерос є прагненням до краси, він неминуче філософ*, αναγκαιον ερωτα φιλοσοφον εἶναι [204B]. Філософствувати – означає насолоджуватися спогляданням краси, робити добро і шукати істину. В результаті такого висновку, Діотима приходить до важливої у трактуванні Ероса думки: від розуміння Ероса, як об'єкта любови до ствердження його в термінах суб'єкта – то ερωι, а не то ερωμειον [204C]. Суть його – не володіння благом, а, як засвідчує текст, – народження у красі для безсмертя [206C–207D].

Платон здійснює незвичну перестановку понять – вагітність у нього є причиною, а не наслідком любови. В обох площинах реалізації метафоричного смислу – фізичній і духовній – вагітність передуює зачаттю, бо зачаття і народження образно ототожнені³.

Метафора вагітності й народження у красі розгортається і поглиблюється, коли Діотима подає образ ідеального люблячого – філософа й учителя, *що носить у душі сім'я чесноти і ходить по світу, шукаючи прекрасне* – прекрасну душу, спілкуючись з якою, він може розродитися в ній благодатним сім'ям свого мудрого слова. Щоб не залишати недомовленим те, що викликає запитання, подив, а потім спротив і різке несприйняття у сучасної свідомості, назвімо речі своїми іменами. Ця прекрасна душа – юнак. *Той хто ходить по світу, шукаючи прекрасну душу*, – учитель, він старший за віком, збагачений мудрістю муж, який з молодих літ виношує в душі сім'я чеснот. Він зберігає чистоту і тепер у зрілому віці відчуває пристрасне бажання, що і є Еросом, приводити на світ слово мудрости [209B]. Це

лише перефразована цитата з Платона, нічого від автора цієї статті. Достатньо вичерпний і переконливий коментар “з уст” самого Платона щодо любови, яка називалась у греків $\tau\alpha\ \pi\alpha\iota\delta\iota\kappa\alpha$, і в параметрах понять Платонового мислення пов’язувалася радше з високою моральністю й розумом, ніж зі сліпою пристрастю. Хоч ця любов не заперечувала й не відкидала фізичного компоненту у стосунках, однак вона віддавала перевагу етиці взаємин, які можна окреслити як вертикальне напруження духовних сил. Саме тому, що Платон мислив категоріями духовного Ероса, категоріями Ероса пізнання, саме тому і тільки тому він віддавав перевагу взаємній приязні між чоловіками. Наголосімо – приязні між учителем і учнем. Інакшого важко сподіватися, якщо взяти до уваги історико-етнографічний контекст, в якому цей твір писався. Платон дуже просто і раціонально пояснює такий вибір: *бо чоловіче начало сильніше від природи і наділене більшим розумом* [181С]. Тільки для нас це надто лаконічно. Платон не врахував, очевидно, тих похибок у сприйнятті, що їх спричинила віддалена часова перспектива. Постійно і послідовно, упродовж цілого тексту він вживає щодо чоловічого начала модус уранічності, вищості. Це важливий момент грецького еросу, не лише Платонового, – наголошує Мішель Фуко, і застерігає, – що до Платона не можна застосовувати поняття гомосексуальності у сучасному розумінні цього феномена⁴. Такою була суспільна норма – жінці у Греції часів Перікла і Платона відводилась певна роль лише на маргінесі суспільного життя. Те, що Платон у ставленні до жінок не був революціонером і сприймав узвичаєний статус жінки як даність, викликає деяке несприйняття. У цьому йому можна дорікнути. Однак це дає також добру нагоду замислитися, чому Платон, що мислив Ероса як демона, який завжди посередині між протилежними початками – прекрасним і потворним, добрим і поганим, знанням і незнанням – чому він не вважав за потрібне знайти для Ероса природою визначене місце посередині між початками чоловічим і жіночим. Якщо ми “спіткнемося” об цю “кричущу” непослідовність Платонові думки, то, поміркувавши, дійдемо висновку, що пояснення цього треба шукати передусім у тому, що посередині між чоловічим і жіночим початками Платон не бачив простору для виникнення вертикального напруження. Жінку він бачив як єство, потенційно вагітне лише тілом, але позбавлене сімени в душі. Тому й любов до жінок, хоч і не заперечував цілковито, але трактував як нижчий щабель любовних відносин, як любов по горизонталі, бо плодом такої любови можуть бути лише звичайні

А Платон запрошує до сходження, до невпинного руху вгору, що є найвищим сенсом людського існування. «Діалектика платонівського Ероса впроваджує у життя щось зовсім непритаманне ритмам сексуальної спокуси: бажання, яке не стихає, яке нічим не можна задовольнити, яке відштовхує та уникає будь-яких спроб здійснитися у цьому світі, бо воно прагне охопити Все»⁵.

Платонів Ерос ступає дорогою розуму, що є, водночас, очищенням людського логосу й етосу. Етапи пізнання мають свою ієрархію, зумовлену станом людської природи, що звикла до пізнання смислового, феноменального світу і сприймає передусім те, що тілесне. Тому той, хто став на правильний шлях у науці Ероса, має зробити перші кроки до прекрасних тіл. Це Ерос естетичний. Тут естетична краса, немов картина, приводить у рух глядача, це й є той момент, коли краса фізична породжує любов. На цьому шаблі Ерос є передусім жадобою естетичних вражень. Але вже тут, на першому і найнижчому рівні еротичного прагнення й захоплення, цілком несподівано, якщо мислити звичайними категоріями, Діотима, а отже, Платон, говорить про народження гарних слів, *γενναῖν καλοῦς λόγους* [210A]. Отож, вже на цьому найнижчому шаблі Ерос у Платона постає не лише як сексуальне бажання. Хоч він має виразно еротичний характер (у вузькому розумінні слова), його не можна ототожнювати з любов'ю до однієї лише фізичної натури, бо плодом такої любови як творчого акту є прекрасні слова. *Породивши гарні слова, закоханий зрозуміє, κατανοήσαι* [210A], *що краса одного тіла і краса іншого – то ніби сестри рідні, і якщо прагнути до ідеї прекрасного, то безглуздо думати, πολλή ἀννοία ηγεῖσθαι*, *що краса у будь-якому тілі не одна і та ж. Збагнувши це, він почне любити всі прекрасні тіла, а до того одного охолоне, зневажаючи і розуміючи всю малість такої любови, σμικρὸν ηγεσάμενον* [210B].

Використовуючи відповідну лексику – *κατανοήσαι, ηγεῖσθαι, εἰννοήσαντα, καταφρονήσαντα ηγεσάμενον* – Платон дає зрозуміти, що вже на ступені естетичного захоплення і прагнення заволодіти прекрасним об'єктом (тілом), в дію вступає *νοῦς*, розум. Він керує Еросом на шляху від конкретних виявів прекрасного, до схоплення і осягнення самої ідеї краси, що, будучи незмінною, єдиною і неподільною, водночас присутня у всіх прекрасних тілах, а вони, зі свого боку, прекрасні через свою причетність до неї. Завдяки естетичному прагненню до божественної ідеї розум підноситься над тілесністю предмета й прозирає в його розумну та одиничну сутність.

Як вичерпний філософський коментар до цієї важливої тези платонівської гносеології наведемо цитату з П.Д. Юркевича, бо вона допомає збагнути, що у Платона йдеться не про матеріалістичне розуміння переходу кількості в якість, не про перетворення величини на властивість. «Всі якості природи, що надають їй привабливості і краси живого гармонійного творіння не є привілеєм мертвої й немислячої матерії, – писав П.Д.Юркевич, – вони існують у точці зустрічі матерії й духу. Чиста матерія, відсторонена від ідеальних визначень, зміст яких ми знаємо тільки з глибини нашого досвіду, є ніщо, небуття»⁶.

Для правильного прочитання проаналізованого уривка з Платона, важливе значення має слово σμικρον. Присутність його у тексті – вагомий аргумент на ствердження інклюзивної інтерпретації⁷ еротичного сходження за Платоном. Цим словом Платон дає зрозуміти, що Ерос розширюється в міру того, як людина піднімається вище: ми не відкидаємо фізичної любови, естетичного захоплення, заради любови до духовної краси, ані не відмовляємось від тілесної любови задля любови до знань, що є напруженням – Еросом думки. Платон, здається, не ставить нас перед вибором і не вимагає в жертву Ероса тілесного. Ми збагачуємо себе на цьому шляху, зберігаючи попередній інтерес і доповнюючи його новими вищими прагненнями.

Ця думка поглиблюється, коли Діотима розмірковує над другим ступенем еротичного сходження, вже, переважно, етичним. Як послідовний і поступовий крок, другий ступінь є захопленням красою, яка полягає в моральних якостях людини: у шляхетних високих почуттях, у добрих ділах і етичних засадах, якими людина керується. *І коли стрінеться йому якийсь чоловік, достойний душею, хай і прив'язий цвітом, він радітиме, і любитиме... і породить такі слова, які роблять юнаків кращими* [210В–210С]. І знову оте наполегливе нагадування автора про красу зовнішню, красу тілесну: *την ψυξην τισ καὶ σμικρον ανθον εξη*. Термін *ανθος* запозичений із понятійної палітри естетичної думки, вказує на те, що йдеться про чоловіка, який хоч і наділений якостями зовнішньої тілесної краси (і це, з погляду Платона, позитивний момент), але цій красі не можна надавати надто великого значення, лише *σμικρον*. На другому ступені еротичного сходження, коли мотив естетичного захоплення зовнішньою красою замінюється етичним, коли Ерос естетичний перетворюється на Ерос етичний, зовнішня тілесна краса вже перестає виконувати домінуючу роль. Так Ерос поступово одухотворюється, зберігаючи, однак, принаймні частково, *σμικρον*, свою тілесність.

Я так детально зупиняюся на цьому слові, тому що дуже часто у перекладах його семантика “малості” набуває аксіологічного забарвлення. Зокрема, в українському перекладі Іларіона Огоновського замість *Ἰνα το περὶ το σῶμα καλον σμικρον ηῡησεται εἶναι* [210С], що дослівно означає – *вважатиме красу тіла гідною незначної уваги*, маємо щось принципово інше: *вважатиме красу тіла за річ марну*⁸. Така оцінність, надає тілесній красі статусу позаієрархічного елементу, якому немає місця на шляху еротичної ліствиці, що власне й приводить до розуміння платонівського Ероса в термінах “платонічної любови”, цілком позбавленої тілесного начала.

Але повернімося до небесної ліствиці Платона. Душа, що ступила на вищий її щабель, ушляхетнюється, поєднуючись із добром. Людина, що прагне краси, прагне посідати також добро. Бо все, що добре, водночас і гарне. Результатом другого творчого акту любови є *бесіди морального та інтелектуального характеру, що вдосконалюють молодих людей* [210С]. Роль розуму на цьому етапі виявляє себе в тому, що він відкриває перед Еросом нові можливі об’єкти аспірації. Той, хто став на правильний шлях до найсокровеннішого, той *приневолений розумом споглядати красу в людських ділах і звичаях, і мусить побачити, що будь-яка краса у всьому споріднена* [210С]. Розум, що “просвітлює” еротичні прагнення того, хто ступив на істинний шлях, будучи провідником Ероса, є справді провідною силою. Він надає форми тій “моральній пластиці”, що творить добру і прекрасну людську особистість. Ерос – тільки “шлях”, “*methodos*”. «Роль розуму полягає не в тому, щоб “видавати інструкції” проти об’єктів прагнення, які були досягнуті на попередньому етапі, а щоб допомогти душі піднятися вище через пізнання об’єктів, які достойніші еротичного бажання»⁹. І в цьому Ерос є незамінним помічником Розуму, бо сама природа, сутність Ероса не в досягненні й заволодінні об’єктом, не в здійсненні бажання, а в тому що він є шляхом для досягнення предмета устремління, який завжди віддалений і обов’язково зовнішній стосовно душі люблячого.

Третій ступінь еротичного сходження, якісно відмінний від двох попередніх: він передбачає інший за природою об’єкт прагнення. Цим об’єктом стають науки, *ἐπιστήμαί*, що мають ноуменальну природу. Це сфера чистого розуму, сфера філософського удосконалення, де Ерос, як вічне прагнення, як ненаситне бажання пізнавати нові об’єкти, не дає спокою розумові, стимулюючи його до пізнання все нових і нових об’єктів знань на шляху до божественної Істини. Тут знання постає

водночас об'єктом еротичного прагнення і результатом творчого акту [210D], тобто є самодостатнім, як причина і наслідок.

Четвертий ступінь еротичного сходження – релігійний. Він є найвищим сенсом людського існування. Це Ерос, що народжується з божественної присутності, невідоме досі натхнення, що не залежить від тілесної природи. На цьому найвищому щаблі небесної ліствиці, коли закоханий піднімається до нерукотворної досконалости, що існує поза межами тіла і матерії, він починає споглядати красу вже не в естетичних вимірах чуттєвого, а ідею божественної Краси. Те, що відкривається його зорові, *є щось вічне, те, що не народжується і не вмирає, не зростає й не гине, те прекрасне, що прекрасне в усьому, завжди, всюди і для всіх* [211A]. Розуміючи ідею як онтологічну засаду буття речі, Платон відмежовує її від усього матеріального. Про це він висловлюється цілком зрозуміло, коли говорить, *що прекрасне як божественне не об'явиться люблячому як обличчя, руки чи інша частина тіла*. Але складніше збагнути, що має на увазі Платон, коли він каже, що прекрасне як божественне не об'явиться люблячому ні як слово якесь чи знання. Про яке знання йдеться, і як треба розуміти неозначений займенник *τις*, яким Платон досить невиразно означає *ἐπιστήμη*? Діотима зауважує, що *прекрасне як ідея не об'явиться як жодна річ, ані як щось, що існує в іншому чомусь, – у живій істоті, на землі чи на небі* [211B]. Усе це позначається атрибутами змінності і минущости. Саме воно належить до нашого досвіду, тоді як божественна ідея не дана нам у царині досвіду. Оскільки *λογος τις και ἐπιστήμη τις* належать до сфери людського досвіду, їх не можна ототожнювати з божественною ідеєю – ні слово, ні знання не можуть об'явити її в собі.

І все ж, – якщо для того, хто став на правильний шлях в науці любови, існує хоч якась можливість піднятися на вершину небесної ліствиці, звідки зорові відкривається ідея божественної Краси, то єдиною такою можливістю для людини є слово – Логос. На кожному щаблі еротичної ліствиці кульмінаційним пунктом, що уможливорює перехід на вищий щабель пізнання, є народження слова – поетичного, діалогічного, слова-поняття, слова-знання. Ідея прекрасного є вічна і незмінна, вона лише частково, але послідовно, крок за кроком розкривається у слові, і це слово, що народжується в еротичних бесідах, є єдиною духовною дійсністю, здатною перетворити людське життя. «Сам Логос, – писав Гайдеггер, – греки розуміли як феномен, в якому здійснюється екзистенція людини»¹⁰. І для Платона питання про логос було невіддільним від питання про

смысл людського життя. У цьому вразливому світі, Платон вбачав, здається, єдину розкіш – розкіш людських стосунків, що набувають у нього найжагучішого, найеротичнішого сенсу. У спілкуванні закоханих душ дух найліпше відчуває свої можливості й свої межі.

Навіть граматичний спосіб висловлення, коли йдеться про споглядання божественної Краси, зраджує певну частку зневіри Діотими у можливість для смертного чоловіка з'єднатися з божественною природою. У дію вступає *modus potentialis*: *якби комусь вдалося побачити* (εἰ γένοιτο ἰδεῖν) *саме прекрасне... якби хтось міг узріти* (εἰ δύναίτο κατῖδεῖν) *це божественне прекрасне* – єдине і незмінне [211E]. Думка структурується в активних конструкціях, де об'єкт пізнання – ідея прекрасного, виступає у граматичній формі, що найкраще відповідає вираженню повної апатії (απαθεία) об'єкта – краси в собі, цілком трансцендетної світові Божественної ідеї, з боку якої – жодного кроку назустріч залюбленому у Красу і Мудрість єству. Адже у досконалого буття у вимірах античного світогляду не може бути жодного “прагнення”, “необхідності в чомусь”¹¹.

І ось шлях пройдено. Закоханий опиняється перед ідеєю прекрасного. *Тільки тут, – каже Платон, – з тим, хто споглядає прекрасне тим оком, яким його лише можна споглядати, станеться те, що він народжуватиме не оманливий образ добродетельності, а добродетельність істинну, тому що тут він торкається істини, а не оманливої її подоби. А хто породжує істинну добродетельність і плекає її, той пізнає божественну любов, і якщо хтось із людей може досягнути безсмертя, то це дано йому* [212A]. Вживання відповідної лексики – θεῶμα, θεωρεῖν, ὁρᾶν – відображає споглядально-пластичний характер пізнання. Також ідею розум споглядає, як очі споглядають явище ідеї. У цьому місці, де ми прийшли до найвищого пункту Платонового одкровення, це споглядання, правду кажучи, розчаровує. Замість очікуваного єднання з вічним безсмертним – із божественною Красою, заради якої й потрібні були ці труди і надлюдські зусилля, надто боляче усвідомлюється межа: шлях обривається, зв'язок людини з божественним началом, ніби розривається. Чекаємо якогось особливого народження від умоглядного дотику до прекрасного в собі, а народжується... ἀρετή, добродетельність. Інакше й не може бути. «Божественна ідея, – зазначає М. Трубецький, – як її розуміла грецька філософія (і дуже розуміла завдяки Платонові) залишається поза сферою генези, вона не може народитися у світ».

Метафізична любов, тобто сила, що прилучає зовнішню емпіричну людину до її вічної ідеї, постає як шлях гностика до Абсолюту, шлях,

приречений на невдачу. Корені цієї невдачі треба шукати, мабуть, в язичницькому теїзмі Платона, в еллінській філософії, яка ніколи через цей світогляд не переступала. Як тут не згадати центральний пункт філософії теїзму, що його гранично точно сформулював Арістотель, про те, що Бог, рухаючи всесвіт, Сам залишається нерухомим. Люблений рухає люблячого [Met. XII, 7]. Лише у наскрізь пронизаному любов'ю патосі християнського одкровення здійснюється глибинний поворот у філософії любови. «Не в тому любов, що ми полюбили Бога, а що Він полюбив нас» [1 Ів. 4, 10]. Полюбив такою безмежною і жертвною любов'ю, що явив людям Слово у всій повноті Його, Слово, що саме є дорогою, істиною і життям. Платон ще не знав цього слова, але він геніально Його передчував інтуїцією великого мислителя. Платонів Ерос вже не «сліпа пристрасть», він уже просвітлений іскрою божественного Логоса, який лише частково являється філософові, закоханому у мудрість. Але сама Мудрість так і залишається цілком трансцендентною світові. Тому монолог Діотими залишається недомовленим. І в цій недомовленості – недостатність платонізму. Звідси бере початок виразне усвідомлення потреби його критичного перегляду через зіставлення платонізму з християнським ученням. Але це вже тема іншого сюжету, яка запрошує на нові шляхи пізнання, де можна зустріти Григорія Сковороду, теж вічного подорожнього, босого і бездомного, який знає як пройти шлях і після того, як запропоновані Платоном принципи показали свою неспроможність. Ця неспроможність, однак, не применшує філософського подвигу Платона. Його «Бенкет» на всі часи залишається живим, інтригуючим і захопливим словом в історії людської думки, яка, за влучним у своєму песимізмі висловом Альбера Камю, «є лише історією безконечних покаянь і визнань власної неспроможности»¹².

Уляна ГОЛОВАЧ

ПРИМІТКИ

¹ Логос (грец. λογος) – думка, розум як духовне першоначало, світовий розум.

² Cobb William S. Commentary on the Symposium // The Symposium and the Phaedrus. Plato's Erotic Dialogues / translated with introduction and commentary by W.S.Cobb. – State University of New York Press, 1993. – P.73

³ Burnyeat Myles F. Socratic Midwifery, Platonic Inspiration // Essays on the philosophy of Socrates / ed. By Hugh H. Benson. – Oxford University Press, 1992. – P.54 -55.

⁴ Foucault M. The History of Sexuality. – New York, 1990. – vol.2. – P.187.

⁵ Ружмон Дені де. Любов і західна культура. – Львів: Літопис, 2001. – С.56

⁶ Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Философские произведения. – М., 1990. – С.131 – 132.

⁷ Переконливі аргументи на користь інклюзивної інтерпретації еротичного сходження, що передбачає естетичне захоплення тілесною красою, як перший крок на шляху до Абсолюту, знаходимо у працях: Vlastos Gregory. The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues // Platonic Studies, 2nd ed. – Princeton University Press, 1981. – P. 3-34; Moravcsik J.M.E. Reason and Eros in the the Symposium // Essays in Ancient Greek Philosophy. – vol.1 /ed. By Anton P. and Kustas George L. – State University of New York Press, 1971; Irwin Terence. Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues. – Oxford: Clarendon Press, 1977.

⁸ Плятон. Бенкет. Розмова про любов / зі старогрецької переклав і пояснив Іляріон Огоновський. – Коломия, 1922 – С. 114 .

⁹ Moravcsik J.M.E. Цит.праця. – P.293.

¹⁰ Heidegger M. Platon: Sophistes // Gesamtausgabe., – Bd.19. – Frankfurt am Main, 1992. – S.306 – 307.

¹¹ Про цю обмеженість, що виявляється у різних формах грецької метафізики у книзі Scheler M. Zur Phaenomenologie und Theorie der Sympathiegefuehle. – Halle, 1913. У праці «Любов і пізнання» М.Шелер вказує на тенденцію платонівського Ероса як прагнення від “нижчого” до “вищого”, від “незнання” до “знання”, від “недосконалого” до “досконалого” від “небуття” до “буття”. Див. Scheler M. Liebe und Erkenntnis. – Muenchen, 1970. – S.8.

¹² Альбер Камю. Міф про Сізіфа // Вибрані твори: У 3т. – т.3. - Харків: Фоліо, 1977. – С.83.